

Zeitgemäßheit und Theorieform : Notizen zur kritischen Gesellschaftstheorie

Autor(en): **Demirovic, Alex**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **21 (2001)**

Heft 40

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-651909>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Alex Demirovic

Zeitgemäßheit und Theorieform

Notizen zur kritischen Gesellschaftstheorie

Der im Sommer 1999 von Peter Sloterdijk geäußerte Satz, die *Kritische Theorie* sei tot, läßt sich als ein Hinweis auf eine theoriepolitische Situation nehmen, nicht einfach nur als die *façon de parler* eines hochtrabenden Intellektuellen. Dieser Satz trifft eine tiefgehende Verschiebung im Verhältnis von Intellektuellen zur Kritischen Theorie. Diese wird historisiert. Sie gilt nun nur noch als ein historisches Muster intellektueller Selbstverständigung jener Periode, die durch Exil, Krieg, durch die Vernichtung der Juden und den Wiederaufbau der Demokratie gekennzeichnet war. Diese Zeit sei nun vorbei. Die Zukunft, so viele Intellektuelle der Berliner Republik, dürfe ihre Identität nicht mehr durch Vergangenheitsbindung gewinnen.

Dies ist historisch ernst zu nehmen – im Sinne einer gesellschaftstheoretischen Bestimmung der Situation des Selbstverhältnisses von Intellektuellen. Der Aussage selbst ist nicht zuzustimmen, kritische Theorie ist alles andere als tot. Ihr Theorietypus ergibt sich aus der Logik der modernen bürgerlichen Gesellschaft und deren Widersprüchen, also aus dem Prozeß von Kapitalakkumulation, Verwertungszwang und Aneignung fremder Arbeit wie den damit einhergehenden Konflikten. Zwar wird von zahlreichen Soziologinnen und Soziologen die Ansicht vertreten, gerade diese Logik der bürgerlichen Gesellschaft als Klassengesellschaft habe sich ebenso grundlegend gewandelt wie die Konfliktlinien. Seit langem ist bekannt, daß die verschiedenen und häufig ganz gegensätzlichen Strömungen der Sozialwissenschaften in verschiedenen „Welten“ leben. Zudem macht sich auch die Soziologie selbstreflexiv mittlerweile damit vertraut, daß ihre Diagnosen so häufig falsch waren (vgl. Vester 1998; Geißler 1998). Von den Einseitigkeiten, Übertreibungen und Überverallgemeinerungen läßt sich wohl viel lernen, aber sie bedürfen der empirischen wie der theoretischen Korrektur, und diese besteht in einer Theorie, die der Offenheit der sozialen Kämpfe und der daraus resultierenden Umstrukturierung gesellschaftlicher Verhältnisse in ihren vielen Aspekten Rechnung tragen kann.

Wenn die kritische Theorie jedoch nicht tot ist, dann betrifft die Situationsbeschreibung das Verhältnis der Intellektuellen zu ihr, mithin die kritische Theorie als ein praktisches Verhältnis, als eine soziale Praxis von Intellektuellen, die an ihr arbeiten oder dies nun vielmehr nicht mehr tun, weil sie eben glauben, sie sei historisch obsolet. Erst auf einer zweiten Stufe hat die historisch-intellektuellensoziologische Beobachtung auch episte-

mologische Konsequenzen, nämlich für die Art und Weise der Fortsetzung kritischer Gesellschaftstheorie, die Überzeugungskraft ihrer Argumente und die Anstrengung, Plausibilität zu erzeugen, für den Umfang der Forschungsgegenstände und die empirische Diagnose und Prognose.

Dieses historistische Verständnis von kritischer Theorie ist vorgezeichnet in der Tradition von Autoren wie Gramsci, Korsch, Lukács, Horkheimer und Adorno. Danach entfaltet sich auf jeder Stufe der kapitalistischen Gesellschaftsformierung eine jeweils spezifische Form materialistischer Kritik an den sozialen Verhältnissen. Entsprechend kann die Theorie, die den Eigennamen einer Kritischen Theorie trägt und als Frankfurter Schule bekannt wurde, als eine der Spielarten kritischer Gesellschaftstheorie gelten, vielleicht sogar, wenn der Titel des Marxismus mit seinen kanonisierenden Implikationen nicht so irreführend wäre, als die Form des Marxismus in der späten fordistischen Phase (vgl. Haug 1996). Diese Tradition war geprägt von der Marxschen Konzeption, die Gesellschaft nicht allein als ökonomisches Verhältnis zu begreifen. Wie Marx im Vorwort seines kleinen Buches „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ formulierte, können die Spannungen zwischen einerseits der Produktion auf großer Stufenleiter, Kooperation und Teilung der Arbeit, Zusammendrängung von Zeit und Raum durch Kommunikations- und Transportmittel und dem Einsatz wissenschaftlicher Methoden, kurz den Produktivkräften, und andererseits den Produktionsverhältnissen, unter denen die gesellschaftliche Arbeit organisiert ist, quasi naturwissenschaftlich genau beobachtet werden.

Diese Spannungen und Widersprüche nehmen in einer unvorhersehbaren Weise die Form von juristischen, politischen, moralischen, philosophischen, ästhetischen, religiösen oder wissenschaftlichen Konflikten an; der Verlauf dieser Konflikte selbst ist ungewiß. In diesen Formen werden sich die Menschen der grundlegenden materiellen Konflikte mal langsamer, mal schneller bewußt und tragen sie auch in ihnen aus, gemäß den spezifischen Begriffen und Regeln dieser jeweiligen Felder. Alles ist ungewiß: der Zeitpunkt des Konflikts, die Form, die er annimmt, die Entscheidung, die fällt. Marx plädiert dafür, beides zu analysieren: die aus den grundlegenden materiellen Verhältnisse hervorgehenden Widersprüche und die daraus resultierenden Konflikte des Überbaus. Hier nämlich, nicht in der Ökonomie, fallen die Entscheidungen über die weitere Entwicklung. Bedingt durch den Verlauf und die Form der Konflikte, veränderte und erweiterte die kritische Theorie den Gegenstandsbereich der kritischen Analyse.

Neben vielen anderen nahm auch Jürgen Habermas für sich in Anspruch, die Kritische Theorie – in ihrer besonderen Spielart der Frankfurter Schule – weiterzuentwickeln. Diesen Anspruch löste er in der Gestalt eines umfangreichen Werkes ein und machte sich damit kritisierbarer als andere (vgl. insbesondere Habermas 1981, Band 2, Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie, S. 545 ff.). Mit diesem Anspruch verband er jedoch nicht, die Analysen und Diagnosen der älteren Theorie zu reproduzieren. Vielmehr hielt er deren Paradigma, und damit auch das der materialistischen Tradition

des westlichen Marxismus, schon längst für erschöpft. Indem er Horkheimer und Adorno in einem Atemzug mit Nietzsche nannte, gegen Nietzsche aber ähnlich harsch argumentierte wie seinerzeit bereits Lukács, nämlich ihn als Gegner der Vernunft, der Aufklärung und der Moderne abkanzelter, distanzierte er sich deutlich genug von der älteren Kritischen Theorie. Ihr hielt er Selbstwidersprüchlichkeit, Pessimismus, Flucht in die Kunst vor; zweifach habe sie deswegen versagt: den Anspruch auf kritische Vernunft habe sie nicht aufrechterhalten, die Potentiale der modernen Demokratie nicht erkennen können.

Der von Habermas projektierte Paradigmawechsel innerhalb der Kritischen Theorie besagte so viel wie eine grundlegende Veränderung der Weltsicht. Obwohl Habermas die ältere Kritische Theorie nicht für fortsetzbar hielt, nahm er aber ihren Anspruch auf. Kritische Theorie soll eine Theorie des Gesamtzusammenhangs der kapitalistischen Gesellschaft sein – und die Theorie muß intern den Maßstab der Kritik ausweisen können. Kritisch ist die Theorie also insofern, als sie im Gegenstand ihrer Analyse, der Gesellschaft, ein Handlungspotential erkennt, das auf Aufklärung, Rationalität, Emanzipation und Freiheit zielt. Theorie ist mit diesem dem gesellschaftlichen Prozeß immanenten Potential intern verbunden, dies ist ihr praktisches Moment. Ihr Selbstverständnis ist kritisch, weil sie diesem Potential die Geltung verschafft, es den Gesellschaftsmitgliedern einsichtig macht und alle diejenigen kritisiert, die ihrerseits den Zugang zu ihm zu verstellen versuchen.

Habermas sieht dieses Rationalitäts- und Freiheitspotential eingelagert in die Sprachfähigkeit der Menschen und in die alltägliche Verständigung, in denen die Individuen kommunikativ eine gemeinsame Weltdeutung erzeugen. Hier argumentieren die einzelnen; und indem sie ihre Hintergrundüberzeugungen zur öffentlichen Diskussion stellen, rationalisieren sie langfristig ihr Handeln. Kommunikation impliziert, daß Alter ego als gleicher Kommunikationsteilnehmer anerkannt wird, der gleichfalls das Recht hat, seine Argumente vorzubringen, da Ego sich andernfalls mit seiner Sprechhandlung selbst dementieren würde. Moralisch im Sinne einer Verallgemeinerungsfähigkeit soll kommunikatives Handeln sein, weil es allen erlaubt, ihre Argumente vorzubringen und ihre Erwartung berechtigt sein läßt, daß diese Argumente schließlich auch zu kollektiv geteilten Überzeugungen und entsprechenden Handlungsweisen führen werden.

Habermas' Theorie ist komplex. Dennoch, drei Aspekte, die als ihre herausragende Leistung betrachtet werden können, sind gerade auch das, was für eine Fortentwicklung einer neuen Konfiguration von kritischer Gesellschaftstheorie eher hinderlich ist. *Erstens*. Habermas verschiebt die argumentative Hauptlast der Kritischen Theorie in den Bereich der Moralphilosophie. In ihr soll die Diskussion nun darüber entscheiden, ob und wie dieser zentrale Begriff als Maßstab der Kritik gelten kann. Doch mit dieser Theorieentscheidung ist erstmal gewährleistet, daß es niemals mehr zu Kritik kommt. Gegen jedes Argument, das eine kritische Norm stützen

könnte, werden Dutzende von Philosophinnen und Philosophen noch mehr Argumente erdenken. Es wird eine sicher interessante und anregende, aber gleichwohl niemals mehr endende Diskussion über die endgültige Begründung einer letzten kritischen Norm geben. Es liegt in der Form philosophischen Denkens, daß es wohl Praxis fordert, da es sich jedoch um eine Norm handelt, jeweils um deren Interpretation kämpft. Auch dieser Konflikt um moralische Normen ist, um das Mißverständnis der Ideologiekritik zu vermeiden, unter Umständen eine der rationalen Formen, in denen die Menschen gesellschaftliche Konflikte austragen. Es spricht sogar viel dafür, daß so, wie unter Bedingungen der Feudalität die Religion das Register der sozialen Kämpfe war, unter frühen bürgerlichen Bedingungen die Philosophie die Form dafür darstellte, während in der weiteren Entwicklung der Gesellschaftsformation eher die Soziologie an deren Stelle trat.

Ein aktuelles Beispiel für die interne Unbegrenztheit von Begründungsdiskursen in der Sozialphilosophie stellen die Thesen Michael Walzers dar. Materialistische Theorie ist aus seiner Sicht nicht erforderlich. Denn die mit dieser Theorie formulierte Kritik stütze sich auf die Kraft der Moral, die gar nicht von der Theorie abhängt (vgl. Walzer 2000). Das richtige Modell moralischer Kritik sieht Walzer schon längst im Alten Testament entfaltet, es ist das des Propheten, der sich an den Maßstäben seiner Gemeinschaft orientiert. Aber kann die Art der alttestamentarischen Kritik etwas zum Verständnis moderner Formen der weltweiten Aneignung fremder Arbeit, der kolonialistischen Ermordung von indigenen Völkern, des Rassismus und der Kriege, der Finanzmärkte oder der Ausplünderung natürlicher Ressourcen beigetragen? Marx ging es gerade nicht darum, wie Walzer behauptet, einen Begriff, den der Ausbeutung, mit der Dignität einer letzten philosophischen Weisheit auszustatten, so daß sich die Menschen daran halten können wie an ein religiöses Bekenntnis. Das gerade wäre, was er ablehnte, philosophische Kritik, Kritik als ethische Haltung ohne die Kenntnis der realen widersprüchlichen Prozesse und deswegen von anderen Philosophien jeweils auch ganz schnell widerlegbar. Marx wollte keine kritischen Maßstäbe *apriori* definieren, sondern herausarbeiten, welche Form von *zeitgemäßer* emanzipatorischer Aktion und Kritik sich in der Gesellschaft selbst bildet. Eine materialistische Konsequenz wäre: keine Begründung der Kritik, sondern eine historische Analyse ihrer Bedeutungen, ihrer Einsätze, der an sie geknüpften Erwartungen, der verschiedenen Phasen und Tendenzen von Kritik (vgl. Demirovic 1993; 1999).

Zweitens. Um der Widerlegung durch andere Philosophen zu entgehen, will auch Habermas die Kritik in einer materialen gesellschaftlichen Praxis verankern. In seinem Fall ist dies die Sprache. In die Sprache eingelassen, wird die Kritik universalisiert und naturalisiert. Es gehört zur *Conditio humana*, daß die Menschen sprechen. Habermas hat bekanntlich eine abstrakte anthropologische Konstante, Arbeit, durch eine andere, Kommunikation, ersetzt. Dennoch ist die Theorie nicht aufrechtzuerhalten. Denn aus der Tatsache sprachlicher Kommunikation folgt eben keine Norm – und wenn doch, dann eine zu unspezifische. Habermas unterstellt, daß Men-

schen nicht im Widerspruch zu sich selbst stehen dürften, daß sie also nicht durch ihr Verhalten dem widersprechen, was sie durch sprachliches Handeln in Anspruch nehmen: unverstellte Kommunikation mit anderen. Individuen können einsehen, daß sie durch Sprechen als solches dem anderen gegenüber kritisierbare Geltungsansprüche über die objektive, intersubjektive und subjektive Welt erheben. Sprechen erlaubt den Kommunikationsteilnehmern, jene Geltungsansprüche zurückzuweisen.

Folgt man der Logik dieses Arguments, dann hätten die Menschen bisher weitgehend im Widerspruch mit sich selbst gelebt. Gesellschaftstheoretisch wäre es vor allem wichtig zu wissen, warum sie das getan haben; und wichtiger noch wäre herauszufinden, warum sie offensichtlich auch gegenwärtig noch bereit sind, weiterhin im Widerspruch mit sich selbst zu leben. Die sprachliche Verständigung scheint historisch keine so durchschlagende Macht gewesen zu sein, um sich durchzusetzen. Dies könnte zu materialistischen Fragen nach den historischen Gründen führen, die dies verhindert haben oder zukünftig verhindern werden. Aber Habermas' Theorie führt eher zwangsläufig dazu, immer weiter an der Begründung des einen zentralen Begriffs zu arbeiten, ihn noch tiefer und differenzierter zu begründen, so daß er immer unangreifbarer wird. Die Arbeit konzentriert sich gleichsam um einen immer engeren Fokus, die Argumente werden immer dichter. In diesem einen Begriff, dem Begriff des *kommunikativen Handelns*, konzentriert sich seine Gesellschaftstheorie; diese stellt nicht mehr den Prozeß dar, der mit vielen konkreten Begriffen ein Gedankenobjekt entfaltet, die konkrete Form der kapitalistischen Formation. Vielmehr dient die Theorie zur Stützung eines für zentral gehaltenen moralphilosophischen Begriffes (vgl. u.a. Habermas 1983). Mit seiner Begründung steht und fällt alles.

Gerade die Systematik, um die sich Habermas in seinem Werk bemüht, führt in der Philosophie – die eine historisch spezifische Denkformation ist, die sich aufgrund ihrer Befassung mit reinen Geltungsfragen in ihrer Praxis selbst nicht denken kann – dann erfahrungsgemäß dazu, daß zukünftige Philosophen die Philosophie Habermas' einfach überholen werden. Vielleicht nehmen sie einige Probleme auf, doch vieles werden sie liegenlassen, um sich gerade von der Systematik nicht binden zu lassen.

Drittens. Habermas hat die ältere Kritische Theorie auf einen Begriff reduziert, den der Arbeit, des monologischen instrumentellen Handelns. Diesem ökonomistisch ausdeutbaren Begriff gegenüber stellt er einen normativen Begriff der intersubjektiven Verständigung. Dieser Begriff versucht ausdrücklich, Rechenschaft von den politischen Prozessen der modernen Demokratie und dem Wohlfahrtsstaat zu geben. Interessen sollen kommunikativ in den öffentlichen Diskussionen rationalisiert und koordiniert werden. Immer neue Formen von Widerspruch und Kritik können sich in der öffentlichen Sphäre zur Geltung bringen. Habermas sieht aber durchaus, daß die kommunikative Verallgemeinerung von Interessen nur dort gelingen kann, wo es nicht um grundlegend divergente Interessen handelt, wo es Verallgemeinerungsfähigkeit überhaupt gibt.

Klasseninteressen sind auch aus seiner Sicht nicht auflösbar, sondern

können nur in Gestalt eines Kompromisses institutionalisiert werden. Seine Erwartung war, daß auf dieser Grundlage einer historischen Institutionalisierung von sozialen Teilhaberechten ein weiterer evolutionärer Schub möglich wäre hin zu einer Form diskursiv-öffentlicher Kontrolle und Lenkung wirtschaftlichen und politischen Handelns. Diese Erwartung wurde durch die Art der Dynamik der kapitalistischen Vergesellschaftung, die die Gestalt der Globalisierung annimmt und mit neoliberalen Konzepten vorangetrieben wird, enttäuscht. Der wohlfahrtsstaatliche Klassenkompromiß setzt voraus, daß die den Kompromiß schließenden Parteien ein stabiles Interesse haben und sich durch den Kompromiß binden lassen. Gerade das ist nicht der Fall. Die Unternehmer beispielsweise können durch einen internationalen Vergleich der Gewinnerwartungen überprüfen, ob ihre produktiven Investitionen sich noch rentieren, ob es sinnvoll ist, mit Gewerkschaften stabile Rahmenbedingungen auszuhandeln, ob es sich lohnt, Steuern und Abgaben zu zahlen, die für staatliche Leistungen gebraucht werden, die die Unternehmer nicht mehr in Anspruch nehmen wollen.

Habermas' Theorie mündet in eine politische Philosophie, die mit moralphilosophischen Argumenten begründet wird. Sprachlich vermittelte gesellschaftliche Koordination und demokratischer Prozeß kann Habermas als genuine Gegenstände der Analyse bestimmen, doch der materialistische Anspruch der Ausarbeitung eines komplexen Gedankenkonkretums der aktuellen kapitalistischen Formation wird von ihm nicht verfolgt. Die Krise des nationalen und keynesianischen Wohlfahrtsstaats kann deswegen schließlich auch als der Grund für eine Krise eines solchen Modells von Kritischer Theorie angesehen werden.

Als Alternative drängt sich auf, auf ökonomiekritische Analysen zurückzugreifen. Die Diskussion über Globalisierung hat ein besonderes Literaturgenre der Ökonomiekritik entstehen lassen, das nicht den Anspruch auf kritische Theorie erhebt, das aber dennoch interessant ist, weil eine bestimmte Art der Gesellschaftskritik formuliert wird. Diese kritisiert an der Ökonomie nicht, daß sie Ökonomie ist, sondern daß sie auf Lebensbereiche übergreift, von denen angenommen wird, sie seien autonome Bereiche, die bislang von der Ökonomie unberührt gelassen worden seien. Es handelt sich um Varianten eines *Kolonisierungstheorems*, das das marxistische *Landnahme-* und *Subsumtionstheorem* abgelöst hat, obwohl beide nahe beieinander liegen: nicht das Kapitalverhältnis steht zur Kritik, sondern der ökonomische Eingriff in für autonom gehaltene Bereiche, die nun gezwungen werden, Regeln und Begriffe aus einem anderen autonomen Bereich zu übernehmen und ihre Handlungslogik entsprechend umzustellen.

Beklagt wird die Tatsache, daß Menschen, Liebe, Fürsorge, die Gebärfähigkeit der Frau, der Samen des Mannes ebenso wie der von Reis oder tierische Zellen zur Ware werden können. Öffentliche Güter wie Bildung, Transport, Wasser werden verstärkt auf dem Markt gehandelt, dem sie bislang dadurch entzogen waren, daß sie vom Staat geschützt, garantiert und

zur Verfügung gestellt wurden. Es ist der „Terror der Ökonomie“, der skandalisiert wird, weil sie viele Bereiche des Sozialen dem Nutzenkalkül der Verwertung unterwirft und neue Formen der sozialen Ungleichheit erzeugt. Kritisiert wird der Übergriff der Ökonomie und die Einschränkung der Autonomie anderer Lebensbereiche.

Nur den Übergriff der Ökonomie zu beklagen, greift zu kurz, und der Gesamtprozeß der Gesellschaftsformation gerät aus dem Blick, die Tatsache also, daß solche Übergriffe von vielen Individuen begünstigt werden, weil sie davon in ihrem Alltag profitieren oder daß machtvolle Interessengruppen sie zielstrebig verfolgen. Die Klage über die Ökonomisierung wird, worauf schon Marx hinweisen konnte, den Prozeß der Ökonomisierung nicht aufhalten, weil sie nicht von allen geteilt wird.

Verelendungs- und Leidensdiskurse wirken nur solange, wie sie sich an diejenigen richten, die von der impliziten moralischen Botschaft schon überzeugt sind. Sie haben keine sachlich aufklärende oder informierende Bedeutung, sie erarbeiten auch keinen Begriff von den sozialen Prozessen und Vorgängen, sondern tragen zur Schaffung und Reproduktion eines bestimmten Konsenses in Alltagsgesprächen bei. Wenn die Grundlage dieses Konsenses nicht mehr vorhanden ist, wird auch die Klage nicht überzeugen. Problematischer aber ist, daß auch die Elemente der sachlichen Analyse, auf die sich die moralische Klage stützt, entwertet werden – ein durchaus kontraproduktives Moment in dieser Art von moralisierender Kritik.

Die kritische Gesellschaftsanalyse hat nicht allein die Verluste und Gewinne zu bilanzieren, die mit Übergriffen der Ökonomie in autonome Bereiche des gesellschaftlichen Lebens verbunden sind. Von Bedeutung ist mehr noch, sich kritisch über die Autonomie von Politik und Kultur selbst zu verständigen. Denn die Autonomie dieser Bereiche, in die jetzt eingegriffen wird, ist selbst das Ergebnis der kapitalistischen Gesellschaftsformation und muß in sich verändernden Formen reproduziert werden. Nicht immer und in allen Hinsichten ist diese Autonomie positiv zu bewerten; so reproduziert die Unterscheidung von Kunst und Wissenschaft den Gegensatz von Sinn(lichkeit) und Rationalität; die von privat und öffentlich den Gegensatz von Fürsorge und Liebe hier, von Freiheit und Rationalität dort. Vielmehr ist die Autonomisierung gesellschaftlicher Bereiche Ergebnis *herrschaftlich organisierter Arbeitsteilung*, die sie den Lebensentscheidungen der Individuen und ihrer Selbstbestimmung und der nachhaltigen und vernünftigen Regulierung durch die Gesellschaft entzieht.

Eine weitere Form der kritischen Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Transformationsprozessen ist anzusprechen. Die materialistische Analyse der ökonomischen Prozesse trägt wesentlich zur Bestimmung der aktuellen Veränderungen der bürgerlichen Gesellschaftsformation bei. Doch es läßt sich auch eine Überverallgemeinerung und Verkehrung beobachten. Gerade die Diskussion über Globalisierung führt überraschenderweise zu einer selektiven Akzeptanz der kritisch-materialistischen Ansätze, soweit

sie sich eben auf ökonomische Prozesse beschränken, also auf den gleichsam „naturgesetzlichen“ Aspekt der gesellschaftlichen Entwicklung – eine Akzeptanz, die sogleich in den Vorwurf übergehen kann, nur die bloßen Fakten und materiellen Zwänge zu berücksichtigen, und deswegen eine Falle darstellt.

Aber in der Tat hat die Analyse des Globalisierungsprozesses und der Bildung regionaler Blöcke noch nicht an das erreichte theoretische Niveau der materialistischen Diskussion anknüpfen können. Denn viele Analysen konzentrieren sich weitgehend auf den ökonomischen Prozeß der Kapitalverwertung, auf Unternehmen und Finanzmärkte und nehmen nicht selten eine einzelwissenschaftliche Form an, die dem Gesamtzusammenhang der gesellschaftlichen Reproduktion nicht angemessen ist. Nicht selten wird deswegen auch die Ökonomie überbewertet. Damit will ich nicht etwa sagen, daß sie keine zentrale Rolle spielt, doch gerade das besondere Gewicht der ökonomischen Vorgänge im Gesamtkomplex politischer und kultureller Prozesse wäre nicht zu unterstellen, sondern konkret zu begreifen. Es scheint sich in den Analysen ein Fehler zu wiederholen, der häufig in Varianten des Hegelmarxismus zu beobachten war, nämlich die bürgerliche Ökonomie selbst zur politischen und kulturellen Totalität aufzuladen; so verdichtet sich in einer neoliberal strukturierten Ökonomie alles, Ökonomie, Politik und Kultur werden zerstört.

Der ökonomische Prozeß wird begriffen als einer, der sich radikalisiert und aus seinen sozialen Bindungen und Regulierungen heraustritt, ein enormes zerstörerisches Potential entfaltet, die Lebenszusammenhänge der Gesellschaft ebenso bedroht wie die natürlichen Ressourcen. Hier tritt das Kapitalverhältnis mit der Kraft eines verselbständigten Automaten auf. Es kommt nicht primär darauf an, das es in andere Bereiche eindringt, sondern sich aus ihnen herauslöst und dabei zerstörerisch wirkt. Das Ziel ist die Zivilisierung und Wiedereinbettung dieser wildgewordenen Dynamik von Vorgängen, die die Gewalt von Naturereignissen haben. Das Kapitalverhältnis, der ökonomische Prozeß wird als ein autonomes soziales Konfliktfeld betrachtet, damit politisiert und moralphilosophischen Fragen geöffnet. Das führt aber zu einem Mißverständnis, denn nun kann die ökonomische Analyse den Eindruck erwecken, als sei sie als solche schon der Teil, der für das Ganze steht.

Die Gefahr einer ökonomistischen Reduktion ist also nicht gering. Dies könnte drei Konsequenzen haben: a) Es entsteht im Rahmen der kritischen Gesellschaftstheorie ein Vakuum hinsichtlich des Anspruchs auf eine komplexe Gesellschaftstheorie. Diese überläßt die aktuelle Herausforderung anderen als kritisch-materialistischen Ansätzen – zu denken ist hier insbesondere an die Systemtheorie Niklas Luhmanns. b) Die Analysen zur Globalisierung zersplittern in ein breites und buntes Angebot von Analysen der Globalisierungsphänomene und -ursachen (ökonomisch, politisch, kulturell, technologisch, ökologisch), die theoretisch nicht mehr integriert werden. c) Mit dem Vergessen des vorangegangenen Komplexitätsgewinns in der Kritischen Theorie, die eine Auseinandersetzung mit einem breiten

Spektrum von autonomen Handlungssphären beinhaltet, kommt es zu einer Reduktion auch der kritischen Maßstäbe. Die Rationalität ökonomischer Prozesse wird nicht mehr geprüft, die Ökonomie, der Finanzmarkt gilt als solcher schon für ein Problem.

Dabei wird ignoriert, daß das Kapital sich nur die gesellschaftlichen Potentiale aneignet und als Verdienste des Kapitals selbst präsentiert: also die Weltvergesellschaftung, das hohe Niveau der wissenschaftlich vermittelten Lebensweise, die Güterversorgung, die demokratische Beteiligung, die intellektuellen Kompetenzen und der kulturelle Austausch. Auf paradoxe Weise kommt es zu einer strukturkonservativen Haltung. Als politischer Erfolg gilt die Bewahrung wohlfahrtsstaatlicher Mechanismen und Normen, also die Sicherung von Wohlfahrtsstandards, die mit der Norm sozialer Gleichheit begründet werden. Damit geraten aber auch die Probleme und inneren Widersprüche des wohlfahrtsstaatlichen Kompromisses aus dem Blick.

Die Norm der sozialen Gleichheit ist als solche heikel. Menschen sind nicht gleich, das Bürgertum kann Gleichheit, worauf Marx in seiner Kritik an der Französischen Revolution schon hinwies, nur gewaltsam gegen die differenten Individuen durchsetzen. Der abstrakt-allgemeine Bürokratismus des Wohlfahrtsstaats ist keine dem Gleichheitspostulat äußerliche Erscheinung; ebenfalls waren die Bevorzugung des männlichen Familienvorstands und die rassistische Unterschichtung der Arbeitsverhältnisse konstitutive Merkmale des Wohlfahrtsstaatskompromisses, die nun, mit seiner Krise, offen ausbrechen und für Beunruhigung sorgen.

In der kritischen Theorie hat in den vergangenen Jahren ein durchaus konfliktreicher *Perspektivenwechsel* stattgefunden.¹ Das von Rosa Luxemburg über die ältere kritische Gesellschaftstheorie tradierte Subsumtions- und Landnahmemodell, wonach immer weitere, gleichsam noch unberührte Zonen dem Kapitalverhältnis unterworfen werden, wird abgelöst durch zwei Varianten eines *neuen* Modells: erstens die Verselbständigung systemischer ökonomischer oder politisch-bürokratischer Prozesse, die sich gegen andere autonome Lebensbereiche wenden und diese zu kolonisieren drohen; zweitens die Wiedereinbettung, die Zivilisierung, die erneute Differenzierung autonomer Geltungsbereiche. Noch wenig durchdacht scheint nach dem jetzigen Stand der Diskussion, wie die Form der Gesellschaft aussehen würde, in die die Ökonomie wieder eingebettet und in der die Autonomie der verschiedenen Bereiche restauriert wäre. Für die Begriffe in der Tradition der kritischen Theorie stellt das eine Herausforderung dar, denn sie hatte den Anspruch, den Gesamtprozeß der kapitalistischen Formation zu begreifen. Es handelt sich um eine Prozeßanalyse der Dynamik der gesellschaftlichen Kooperation und der Produktionsverhältnisse mit den ihnen eigenen Widersprüchen und Konflikten.

Die Ökonomie, das Kapital war als gesellschaftliches Verhältnis bestimmt, das anderen gesellschaftlichen Verhältnissen vorausgeht und die sozialen Akteure veranlaßt, in und durch Konflikte bestimmte gesellschaft-

liche Formen des Zusammenlebens herauszubilden. Das ist nicht die unterordnende, sondern vor allem die formierende Kraft des Kapitalverhältnisses als konkreter Form der Reproduktion des materiellen Lebens. Dieser Gesamtprozeß mit seinen ökonomischen, politischen und kulturellen Elementen trägt sich wenigstens für eine gewisse Zeit und in einer spezifischen konjunkturellen Form, die durch Krisen und Kämpfe vermittelt ist, für eine gewisse Zeit selbst.

Die Vermutung von Marx war, daß es zwar Ungleichzeitigkeiten gibt, daß sich die Gesellschaft aber tatsächlich noch um das grundlegende Verhältnis materieller Reproduktion herum bilden muß, die Ökonomie also noch zur Reproduktion des Lebens beiträgt. Aber geht es überhaupt noch um die Reproduktion eines Gesamtzusammenhangs? Die von den erwähnten Analysen aufgeworfene Frage ist, ob das noch der Fall ist. Eine verselbständigte Ökonomie vor allem der Finanzmärkte bedroht die natürlichen Grundlagen, also Rohstoffe, Boden, Wasser, Luft, Nahrungsmittel, ebenso die Gesundheit und die generativen Fähigkeiten der Menschen, die Bildung und das Wissen sowie schließlich auch die Bedingungen der Möglichkeit der symbolischen Reproduktion. Die Reproduktion des Gesamtzusammenhangs schließt ebenso den Prozeß der Autonomisierung der Bereiche wie Familie und Sozialisation, Kultur und Bildung, Kunst und Philosophie sowie Politik und Staat ein. Das Verhältnis dieser autonomen Bereiche folgt keinem standardisierten und historisch gleichbleibenden Muster. So wie diese Zusammenhänge von der materialistischen Theorie vernachlässigt werden, stellt sich die sachliche Frage, ob diese autonomen Bereiche überhaupt noch Formen sind, in denen sich die Menschen der Konflikte bewußt werden und sie austragen.

Es handelt sich aktuell um *drei* Varianten der kritischen Gesellschaftstheorie. Im letztgenannten Fall wird die Theorie auf die Frage nach gelingender Subjektivität konzentriert. Sie gilt als bedroht, wenn systemische Leistungen der Ökonomie oder der Politik auf die Kultur und Lebenswelt übergreifen. Das Ziel ist eine Balance zwischen den Bereichen, die jeweils neu hergestellt werden muß. Damit wird akzeptiert, daß Ökonomie oder Politik immer wieder von neuem den kulturell-normativen Bereich kolonisieren. Im zweiten Fall soll die destruktive Dynamik der Ökonomie zivilisiert werden, da sie das gesellschaftliche Leben insgesamt zerstört. Hier wird die Ökonomie zu einer totalisierenden Gewalt. Die politischen oder kulturellen Bedingungen, die die Individuen veranlassen könnten, die Ökonomie zu begrenzen, werden zu wenig bedacht; zu schnell wird offensichtlich unterstellt, daß die Aufklärung über die zerstörerische Tendenz der globalisierten Ökonomie zu moralischen Gegenreaktionen führt. Im dritten, hier favorisierten Modell werden schließlich alle Bereiche und ihr Verhältnis zueinander, also die gesellschaftliche Form der Autonomie von Ökonomie, Politik und Kultur, kritisch auf ihre Widersprüche und die daraus entstehenden Konflikte überprüft, weil angenommen wird, daß die Art und Weise der sozialen Kämpfe und ihrer jeweiligen Lösung für die Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung ursächlich ist.

Anmerkung

- 1 In der Zeitschriftenlandschaft hat sich diese Theorieentwicklung in jüngerer Zeit in der Gründung zweier Periodika niedergeschlagen: *Zeitschrift für kritische Theorie* (im 7. Jg., herausgegeben von G.Schweppenhäuser, Lüneburg) und *Hannoversche Schriften* (im 3. Jg., herausgegeben von D.Claussen, O.Negt u. M.Werz, Frankfurt/M.), die mit der Vorstellung der Bildung einer neuen Hannoverschen Schule der Kritischen Theorie verbunden wird. In beiden Fällen wird im engeren Sinn an die ältere Kritische Theorie der Frankfurter Schule angeknüpft und versucht, diese Tradition für die Analyse aktueller Gesellschaftsentwicklungen fruchtbar zu machen. Neben diesen beiden Strömungen findet sich eine dritte, die, auf die Tradition von Marx und des westlichen Marxismus gestützt, sehr viel breiter neben der älteren Kritischen Theorie auch neuere Diskussionen der politischen Ökonomie, des Poststrukturalismus, des Feminismus, des Neogramscianismus einbezieht. Während die erste Strömung häufig die Gewißheit der überlieferten Theorie, ihrer Begriffe und Maßstäbe unterstellt, die zweite sich davon absetzt und ein neues gesellschaftstheoretisches Modell ausgearbeitet hat, ist die dritte eher durch eine Vielzahl von Einzelanalysen repräsentiert: Politische Ökonomie, Naturverhältnisse, Staat und intellektuelles Feld (s. auch *Mitteilungen*, Heft 10, 1999, Forschungsarbeiten, Institut für Sozialforschung, Frankfurt/M.).

Literatur

- Demirovic, Alex, 1993: Intellektuelle und kritische Gesellschaftstheorie heute. In: Prokla 92, Berlin/Münster
- Ders., 1997: Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie. Münster
- Ders., 1999: Der nonkonformistische Intellektuelle. Frankfurt/M.
- Geißler, Rainer, 1998: Das mehrfache Ende der Klassengesellschaft. Diagnosen sozialstrukturellen Wandels. In: Jürgen Friedrichs, M. Rainer Lepsius, Karl Ulrich Mayer (Hrsg.), Die Diagnosefähigkeit der Soziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 38, Köln
- Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M. (2 Bde.)
- Ders., 1983: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/M.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1996: Was kommt nach dem fordistischen Marxismus? In: Das Argument 214, Berlin
- Vester, Michael, 1998: Was wurde aus dem Proletariat? Das mehrfache Ende des Klassenkonflikts. Prognosen des sozialstrukturellen Wandels. In: Jürgen Friedrichs, M. Rainer Lepsius, Karl Ulrich Mayer (Hrsg.), Die Diagnosefähigkeit der Soziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 38, Köln
- Walzer, Michael, 2000: Die Tugend des Augenmasses. Über das Verhältnis von Gesellschaftskritik und Gesellschaftstheorie. NZZ v. 2./3. Dezember, Zürich